# Theologisches Literaturblatt.

Unter Mitwirkung
zahlreicher Vertreter der theologischen Wissenschaft und Praxis
herausgegeben von

**Dr. theol. Ludwig Ihmels** und **Dr. theol., jur. et phil. Heinrich Böhmer**
Landesbischof in Dresden. Professor der Theologie in Leipzig.

**Nr. 13.** **Leipzig, 22. Juni 1923.** **XLIV. Jahrgang.**

Erscheint vierzehntägig Freitags. — Bezugspreis für das Inland vierteljährlich 1000 Mk. — Bezugspreis für das Ausland vierteljährlich Schw. Fr. 6.—; für das übrige Ausland gilt der jeweilige Umrechnungsschlüssel der Aussenhandelsnebenstelle. — Anzeigenpreis: die zweigespaltene Petitzeile Grundzahl 10 Pf. mal Schlüsselzahl des B.-V. — Beilagen nach Uebereinkunft. — Verlag und Auslieferung: Leipzig, Königstr. 18. Postscheckkonto Leipzig Nr. 52873.




## Zur Geschichte der Scholastik.[1]

I.

Die Redaktion hat mir wieder eine Anzahl von Schriften, die über die Scholastik handeln, zugesandt. Außerdem sind mir durch die Güte der Verfasser mehrere Separatabzüge wertvoller Abhandlungen zugegangen. Einiger von diesen will ich im Folgendem Erwähnung tun und bitte die Verfasser, ihnen auf diesem Wege meinen Dank abstatten zu dürfen. Ich gehe von einigen größeren Arbeiten über die spätere Scholastik aus und wende mich dann den Studien über das 13. Jahrhundert zu.

Der Heidelberger Historiker G. Ritter arbeitet an einer umfassenden Geschichte der Universität Heidelberg. Aus den Vorarbeiten sind die beiden vorliegenden Hefte „Studien zur Spätscholastik" erwachsen. Sie bieten uns wertvolle und kenntnisreiche Beiträge zur Geistesgeschichte des ausgehenden Mittelalters, die nicht nur für die allgemeine Bildungsgeschichte sondern auch für die Dogmen- und Kirchengeschichte fruchtbar sind. Es ist lebhaft zu begrüßen, daß ein Historiker sich an den Bemühungen um die „Scholastik" nicht durch absprechende allgemeine Urteile sondern durch mühevolle bis zu den Quellen vordringende Forschung beteiligt. Der Verfasser hat sich mit bewunderungswürdigem Fleiß in die zähe und harte Materie der scholastischen Philosophie und Theologie hineingearbeitet und er hat daher an wichtigen Punkten unsere Erkenntnis zu erweitern vermocht. Zumal die Kritik, die er in dem zweiten Heft an den üblichen Darstellungen der Geschichte der via antiqua und moderna übt, ist in hohem Grade beachtenswert und der Versuch, auf diesem Gebiet zu einer neuen Fragestellung zu gelangen, wird sich für die weitere Arbeit als anregend bewähren. Der hier zur Verfügung stehende Raum sowie meine Zeit verbieten es mir leider, im Einzelnen auf die Resultate und Probleme des Verfassers in dem Umfang einzugehen, den sie verdienten.

In dem ersten Hefte handelt es sich um Leben und Lehre des Marsilius von Inghen († 20. August 1396), der in hervorragender Weise an der Gründung der Universität Heidelberg beteiligt war. Inghen war Ockamist, aber wohl nur in dem Sinn, daß er zu der Pariser Schule der Ockamisten gehört hatte. Besondere Einwirkungen der Schriften Ockams auf ihn sind nicht erkennbar, wie denn auch in seiner der Universität Heidelberg vermachten Bibliothek keine der Schriften Ockams vorhanden war. Marsilius folgt im allgemeinen dem terministischen Nominalismus Ockams, aber er gerät in der Erkenntnislehre wie vor allem in seinen physikalischen Anschauungen doch immer wieder in den Bannkreis der aristotelischen Auffassung. Das hat der Verfasser gut nachgewiesen und mit Recht dabei betont, wie die gesamte spätmittelalterliche Wissenschaft nicht im Stande gewesen ist, sich den traditionellen Problemen und Fragen zu entwinden. Das Gleiche gilt aber auch von den metaphysischen und theologischen Problemen. Ich habe öfter darauf aufmerksam gemacht, daß die nominalistischen Sentenzenwerke häufig in der Darstellung der Kirchenlehre sich an die Formeln der älteren Theologie halten. Die Erkenntnistheorie bleibt ein Kapitel unter vielen, die geistige Energie, durch ihre konsequente Anwendung eine neue Problematik zu schaffen, fehlt, höchstens daß neben den alten Problemen und ihren Lösungen die Möglichkeit

[1] G. Ritter, Studien zur Spätscholastik I. Marsilius von Inghen und die okkamistische Schule in Deutschland. II. Via antiqua und via moderna auf den deutschen Universitäten des XV. Jahrhunderts (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, philos.-hist. Klasse, Jahrg. 1921, 4. Abhandlung und Jahrgang 1922, 7. Abhandlung), Heidelberg 1921/22, Winter (156 S.) — A. V. Müller, Una fonte ignota del sistema de Lutero (il beato Fidati da Cascia e la sua teologia (Quaderni di Bilychnis Nr. 2, 1921), Roma 1921. — C. Michalski, Les courants philosophiques à Oxford et à Paris pendant le XIV siècle (Extrait du Bulletin de l'Académie Polonaise des sciences et des lettres, classe d'histoire et de philosophie, année 1920, Cracovie 1921. — A. Birkenmajr, Vermischte Untersuchungen zur Geschichte der mittelalterlichen Philosophie (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Bd. XX, Heft 5), Münster i. W. 1922.

neuer Lösungen angedeutet wird. Dies wird durchaus bestätigt durch die Analyse, die Ritter an dem Sentenzenwerk Inghens vornimmt.

Wenn Ritter von einem „halben Thomismus" bei ihm redet, so scheint mir das allerdings zu weit zu gehen. In Wirklichkeit war Inghen nach seinem großen Werk zu urteilen kein origineller Geist, aber ein sorgfältiger Arbeiter, der nie müde wird, jeden Gedanken mit Pro und Contra sorgfältig zu zergliedern. Von den Paradoxien der Nominalistenhäuptlinge hält er sich ganz fern. Die Grundrichtung seiner Gedanken ist konservativ. An den Lombarden und die alten Autoritäten, wie vor allem Augustin, schließt er sich gern an. In den Resultaten kommt er nicht selten mit den dominikanischen Meistern des 13. Jahrhunderts überein. So hat er auch die Theologie mit Thomas als eine spekulative Wissenschaft bestimmt. Es ist nicht zutreffend, wenn Ritter (I, 144) dabei an „unmittelbare Abhängigkeit von Augustin" denken will, denn die Frage, ob die Theologie praktische oder spekulative Wissenschaft sei, liegt überhaupt nicht im Gesichtskreise Augustins. Interessant an Inghens Entscheidung ist bloß dies, daß sie in den schärfsten Gegensatz zu der nominalistischen Skepsis an der Tragkraft der Vernunft bezüglich der theologischen Begriffe tritt. Ebensowenig ist es veranlaßt, mit Ritter den Voluntarismus Inghens direkt auf Augustin zurückzuführen oder von seiner Ursprünglichkeit auf diesem Gebiet zu reden. Ich sehe nicht, daß er in irgend etwas über Duns Scotus, Ockam, Buridan oder Gregor von Rimini hinausreichte. In der Sünden- und Gnadenlehre bewegt sich Inghen nicht auf der Linie Ockams. Wenn er, wie Ritter sagt (I, 171), das Interesse auf „die sittliche Erneuerung des Menschen" konzentriert, so ist das auch ein Beweis dafür, daß er sich auf die Anschauung der älteren Theologie zurückzog. Nur darf man nicht mit Ritter behaupten, daß er sich dabei „wesentlich augustinischer Formeln" bediene. Was Inghen über die verschiedenen Formen der Gnade und ihre Wirkungen lehrt, entspricht wieder in allem der älteren Theologie. Es ist daher irrig, wenn Ritter (S. 173) von der gratia gratis data meint, daß sie „im alttestamentlichen Sinn zur Liebe Gottes und des Nächsten" verhelfe. Die Liebe kann auch nach Inghen nur durch die gratia gratum faciens gewirkt werden (II quaest. 18 art. 2 concl. 1; quaest. 20 art. 3 concl.; ib. art. 3 propos. 4). Die gratia gratis data kann in der bekannten Weise nur moralische (nicht theologische) Tugenden oder auch bloß zeitweise Erfüllung der Gebote der 2. Tafel hervorbringen (II quaest. 17 art. 1 not. 1; quaest. 18 art. 2 concl. 1). In Bezug auf das Meritum hat sich Inghen von der später üblichen Verherrlichung desselben ganz freigehalten, ja mit Thomas gemeint: an sich nullum existit meritum (II quaest. 18 art. 3 concl. 1). Aber das gewährt keineswegs ein Recht, seine Auffassung irgendwie der Luthers anzunähern (S. 177). Auch in der Lehre von der Präscienz und Prädestination vermag ich im Gegensatz zu Ritter keine originellen Gedanken bei Inghen wahrzunehmen. Ich möchte nur in ein paar Sätzen darlegen, was er will. Gott weiß alles vorher, das Kontingente als kontingent, das Notwendige als notwendig. Bei allem Geschehen, auch bei den kontingenten oder freien Handlungen wirkt Gott mit, die vorherwissende cognitio geschieht also cum volitione. Er weiß auch das Böse vorher, aber ohne es als böse zu wollen. Es stellt sich seiner Unendlichkeit vielmehr dar als etwas, was irgendwie von ihm zum Guten verwandt werden kann. Andererseits ist dem ewigen Gott alles, was in der Zeit geschehen soll, gegenwärtig. Der ewige Gott sieht also vor aller Zeit sich mitwirken mit dem freien Willen, die einen von ihm zu seinem Ziel geleitet, die anderen abfallend und nicht von ihm geleitet. Und so sei es möglich, die von Gott ausgehende Notwendigkeit des Geschehens mit der empirischen Freiheit der Individuen zu vereinbaren. Die Freiheit kann kein Schein sein, da Gott von Ewigkeit her sein Tun in Bezug auf sie bestimmt. Aber sie verwirklicht sich auch nicht ohne das göttliche Wirken (vgl. I quaest. 40). Eine Lösung kann hierin kaum erblickt werden und die sich anschließende Behandlung der Prädestination bringt sie ebenfalls nicht, aber sie zeigt, daß Inghen wie auch die übrigen Nominalisten energisch an der Prädestination festgehalten haben, vgl. m. Dogmengesch. III[3], 647 f. — Aber ich muß abbrechen. Inghens Sentenzen verraten eine erhebliche Kraft des formalen Denkens und sie bestätigen den Gesamteindruck, den auch Ritter von ihnen gewonnen hat, mag auch im einzelnen der Zusammenhang, den er zwischen seinem Helden und der scholastischen Gesamtbewegung aufzuzeigen versucht hat, der Nachprüfung bedürfen.

In dem 2. Heft wird die Frage nach dem Verhältnis der **via antiqua** und der **via moderna** auf den deutschen Universitäten des 15. Jahrhunderts behandelt. Die Anschauung hiervon ist bis heute von Prantls Darstellung in dem 4. Bande der Geschichte der Logik beherrscht. Im Gegensatz zu der früheren auf Bemerkungen des bayrischen Humanisten Aventin sich stützenden Ansicht, daß der eigentliche Gegensatz dieser beiden „Wege" in dem alten Unterschied von Realismus und Nominalismus bestanden habe, meint Prantl, daß der bekanntlich so viele leidenschaftliche Fehden hervorrufende Gegensatz „wesentlich nur im Lehrstoffe begründet sei, nicht aber in der Universalienfrage". Demnach hätten die Vertreter der via antiqua mehr mit den scientiae reales in Metaphysik, Physik, Ethik sich befaßt, während die moderni sich mehr den scientiae sermocinales zuwenden oder einseitig sich mit **den** logischen Problemen beschäftigen, „die sich auf die Wortformen der Begriffe und auf die Eigenschaften des Satzbaus beziehen", dabei freilich auch die ontologisch metaphysischen Fragen, wenn auch von ihrem Standpunkt her, behandeln. Dieser Auffassung hat dann Hermelink in seiner Geschichte der Tübinger Theologischen Fakultät die Fassung gegeben, daß sich die Modernen in logischen Spitzfindigkeiten erschöpften, während die Antiqui mehr Sinn für die realen Wissenschaften gehabt und so den Boden für den Rückgang auf die Antike durch den Humanismus geebnet hätten. An alle dem ist etwas Richtiges, und vielleicht in einzelnen Fällen mehr als Ritter zugeben will. Aber in der Hauptsache hat er recht mit der Ablehnung dieser Konstruktionen. Weder läßt es sich beweisen, daß die Moderni für die realen Wissenschaften keinen Sinn hatten (s. dagegen Duhems Forschungen), noch daß sie einseitige Logiker waren, oder ihre „Subtilität" die der scotistischen Realisten übertraf. Überhaupt ist der sachliche Gegensatz keineswegs so groß, als man glauben müßte, wenn jene Theorie allseitig zuträfe. Das zeigt sich schon darin, daß Prantl genötigt war, einen großen Teil der Literatur einem Mischtypus aus beiden Richtungen zuzuweisen. Die Resultate der Untersuchung über Marsilius von Inghen bestätigen die Kritik Ritters an Prantl und Hermelink nach allen Seiten hin. In der Hauptsache ist also wirklich die Erkenntnistheorie die Scheidewand zwischen den beiden Schulen gewesen. Man hielt einander die bösen Konsequenzen vor, zu welchen die gegnerische Erkenntnistheorie geführt habe oder führen könne, aber in Wirklichkeit zog kaum jemand diese Konsequenzen, sondern man ließ es genug sein an der Wiederholung der überlieferten Fragen und Antworten, wobei dann freilich die einen sich strenger an die alten Formen hielten, während die anderen irgendwie ihre nominalistische Logik zum Ausbau der Beweise benutzten. Gerade die the-

ologischen Systeme bestätigen es, wie wenig man eigentlich fähig war, das Werk Ockams und seiner nächsten Anhänger fortzuführen. Gabriel Biel schrieb sein Cellectorium ex Occamo, man könnte dem beinahe hinzufügen: et ex Thoma et Scoto!

Ritter hat seine Anschauung, daß der Gegensatz sich in der Hauptsache auf die erkenntnistheoretische Differenz stützt, durch eine Menge interessanter Einzelheiten, besonders aus der Heidelberger Universitätsgeschichte, belegt. Sehr merkwürdig ist dabei die Tatsache, daß während gewöhnlich Thomisten wie Scotisten als Vertreter der via antiqua angesehen werden, es auch vorkommt, daß die Scotisten zusammen mit den Ockamisten wider die Thomisten stehen, ja sogar mit den Nominalisten zusammen zur via moderna gerechnet werden können (II, 69 f. 71, 77 Anm. 2, 81 f). Sachlicher Beziehungen zwischen Scotismus und Nominalismus gab es nicht wenige, aber in der Erkenntnistheorie gingen die Wege weit auseinander. Diese Verbindung wird sich daher erklären aus dem immer fester werdenden Zusammenschluß des Neuthomismus, man denke an die Defensiones des Capreolus († 1444), des princeps Thomistarum. Daß aber der Neuthomismus dem Humanismus die Wege gebahnt oder ihm Anknüpfungspunkte dargeboten habe, ist im ganzen wohl zu verneinen, wie es auch Ritter tut. Aber es muß immerhin darauf verwiesen werden, daß die Vorwürfe, die Frömmigkeit und Bildung der Zeit wider die „Scholastik“ erhoben, auf die Schriften des Thomas nicht paßten. Hier war Einheit der Gedankenbildung und Deutlichkeit der Resultate vorhanden und hier konnte niemand über das leere dialektische Spiel klagen, das die Scholastik in den Augen vieler lächerlich gemacht hatte. Vor allem aber stand man hier vor einer festen verständlichen Autorität, wie niedergehende Zeiten und Richtungen sie zu suchen pflegen. Ich will hieraus nicht eine positive Beziehung zwischen Humanismus und Neuthomismus herleiten, sondern nur zeigen, warum der Thomismus immer mehr als klassischer Ausdruck der Kirchenlehre galt, wie es etwa der Sentenzenkommentar des Dionysius Rickel bezeugt; daß daneben der nominalistische Widerspruch wider die Erkenntnistheorie des Thomas sich forterhielt, ist begreiflich. Daraus versteht sich auch der Haß Luthers wider Thomas, der ihm zunächst aus seiner nominalistischen Jugendbildung zugeflossen sein wird. Wenn Luther aber in unbillig und oft wenig begründeter Weise Thomas auch in der Theologie Lehren nachsagt, für die er eher die Nominalisten hätte verantwortlich machen können, begreift sich das wohl daraus, daß für ihn gemäß dem Zeitbewußtsein Thomas als der Hauptrepräsentant des katholischen Christen- und Kirchentums, das er bekämpfte, in Betracht kam.

Die Arbeit von Ritter wird im Einzelnen noch genau nachgeprüft werden müssen. Aber einzelne Irrtümer, die sich dabei ergeben werden, tun dem Wert seiner gründlichen und vielseitig interessierten und interessierenden Arbeit keinen Abbruch. Insbesondere ist neben der Sachkunde an der Arbeit zu rühmen der weite Blick, der die Bedeutung der scholastischen Lehrbildung nach allen Richtungen hin überschaut, und die lebhafte und anregende Form, die den Leser leicht und mühelos in den vom Verfasser mit erstaunlicher Sicherheit abgesteckten Interessenkreis hineinzieht.

Ich möchte hier noch eines Theologen des 14. Jahrhunderts Erwähnung tun. Es ist der Augustinereremit Simon Fidati von Cascia († 1348), auf den A. V. Müller in seiner Abhandlung Una fonte del sistema di Lutero in der Zeitschrift Bilychnis 1921 aufmerksam gemacht hat. Müller hat bekanntlich in verschiedenen Abhandlungen und Schriften versucht, den Nachweis zu führen, daß es im Mittelalter eine Augustinertheologie gegeben habe, die auf Luther von maßgebendem Einfluß gewesen sei. Auf diese Hypothese genauer einzugehen, ist hier nicht der Ort. Daß aber Müller sich auch durch den Hinweis auf Fidati ein Verdienst erworben hat, ist unfraglich. Dieser Augustinereremit hat in seinem sehr umfangreichen Werk Opus in quatuor evangelia in 15 Büchern eine eingehende Darstellung des Lebens und besonders der Lehre Jesu in praktischer Tendenz geliefert. Das Werk ist seit 1480 mehrfach gedruckt worden. Mir liegt die Ausgabe von 1533 vor. Daß Luther das Werk gekannt hat, ist möglich, vielleicht sogar wahrscheinlich. Daß es aber sonderlichen Eindruck auf ihn gemacht hat, ist, soviel ich sehe, nicht nachweisbar. Müller hat in eindrucksvoller Weise einige Hauptpunkte der Lehre des Werkes wiedergegeben und dabei viele Zitate aus Fidati beigebracht. Besonders die Beurteilung der scholastischen Methode mit der Verwerfung des Aristoteles und der Philosophie, die Anschauung von der Buße, dem Glauben, der Gerechtigkeit, den Heiligen kommen in Betracht sowie die Erklärung von Matth. 16, nach der nicht Petrus sondern Christus Fundament der Kirche ist (IX, 35 p. 534 der Ausgabe von 1533). Besonders dieser letzte Punkt, aber auch die Verwerfung und Verhöhnung des „Utrum“ der scholastischen Methode (VIII, 22 p. 409. VIII, 40 p. 450 f.) sind für den Historiker von großem Interesse. Dagegen scheint mir die Betonung der Gnade und des Glaubens nicht von der Linie der mittelalterlichen Anschauung abzuweichen, zumal der Imputation der Gerechtigkeit Christi dabei keinerlei beherrschende Bedeutung beigelegt wird. Im 15. Buch wird über die Gerechtigkeit gehandelt, dabei aber nur die moralische Gerechtigkeit des sozialen und bürgerlichen Lebens in das Auge gefaßt. In der Lehre von der Gnade und dem Glauben ist zwar, wie die von Müller angeführten Stellen zeigen, der Versuch des Anschlusses an Augustin und Paulus gemacht. Aber wenn man die Stellen in ihrem Zusammenhang betrachtet und andere hinzuzieht, ergibt sich bald, daß Fidati über den Durchschnitt der scholastischen Lehre kaum hinausreicht. Vor allem ist darauf zu verweisen, daß dem Sünder das liberum arbitrium erhalten ist. Er ist semivivus nach Luk. 10, 30 (der Urtext hat in charakteristischem Unterschied ἡμιθανῆ), eben weil das liberum arbitrium ihm erhalten ist. Vermöge dieses hat er die Fähigkeit, wenn die Gnade ihm zu Hilfe kommt, sich von der Sünde wieder abzuwenden. Quo (d. h. durch das liberum arbitrium) per gratiam dei adiutus a peccato, quo tenebatur, possit recedere, reassumere virtutes et ad deum, quem deseruit et a quo aversus possit redire, diligere atque adhaerere... Vide ergo quantae virtutis est liberum arbitrium, ut contra omnia possibilia mala inferentia mortem sibi semivitam retineat, qua, si per gratiam adiuatur, ab anima illatam mortem omnino repellat. Freilich genügt zur Rückkehr in das volle Leben die voluntas propria nicht und die virtus mangelt dem von Gott Abgewandten. Aber incipit esse, cum vult redire (VIII, 39 p. 445 f.). Ist es richtig, mit Müller heraus zu folgern: L'iniziativa deve provenire da Dio (S. 36)? Es führt über den Semipelagianismus dieser Stelle keineswegs hinaus, wenn an einer anderen Stelle (VI, 29 p. 318) ausgeführt wird, daß Gott uns an sich teil geben will nach dem Maße unserer capacitas. Christus wollte in seiner Menschheit für uns verdienen und hat uns die übernatürlichen Gnadengaben geschenkt, quibus ei cooperemur. Unsere merita genügen freilich nicht, aber: quoniam per proprium peccatum unusquisque damnatur, sic per propriam iustitiam unusquisque sortietur salutem cooperante misericordia salvatoris, cum merita nullius sufficiant ad salvandum (ib. p. 319). Dem entspricht es, wenn zu Beginn dieser Erörterung gesagt wird: praeordinavit

quondam operationis iustitiam, ut operemur in his, quae gratis dedit, ne illam beatitudinem habeamus omnino gratis. Gratis quidem data sunt dona, non tamen gratis dabitur in patria (p. 318). Das heißt also, daß Gott zwar die Gnadenkräfte dem Sünder schenkt, daß dieser sie aber so benutzen soll, daß er einst nicht umsonst den Lohn der Ewigkeit empfängt.

Nun ist aber die Voraussetzung dieses Heilsprozesses, daß der Sünder zum Glauben gelangt. Primo ergo fides quaerenda est. Der Glaube ist aber ein opus dei einerseits als ab ipso factum, andrerseits als a nobis agendum. Jenes begreift alle Taten, Veranstaltungen und Ordnungen Gottes in sich, dieses den Gehorsam gegen Gottes Verfügungen sowie den Glauben an Christus und sein Verdienst (I, 24 p. 28). Wenn es heißt, der Glaube errette, so ist der Glaube hier nicht als fides, quae credit oder die subjektive credulitas zu verstehen, sondern als die fides, quae creditur. Nicht also die übernatürliche Erhöhung des Intellekts, sondern die Tatsachen, Gedanken und Gebote, die den Inhalt des Glaubens bilden, sind es, an die zu denken ist, wenn von der Errettung durch Glauben geredet wird. Id vero quod creditur aliud est a credente et a credulitate insita menti. Sed ex eo potest esse credentis, quia illud credidit, quo sensu dictum est (X, 31 p. 526). Dadurch erhält der Gedanke der Erlösung durch Glauben eine neue interessante Interpretation. Sofern der Mensch die kirchlichen Gedanken und Ordnungen über die Erlösung acceptiert, wird ihm die Erlösung zu Teil. Der von der Formel an sich beabsichtigte Ausschluß der guten Werke als Mittel der Erlösung ist hierdurch bei Seite geschoben. — Es versteht sich jetzt, daß auch die Gerechtigkeit aus Glauben von dem Autor keineswegs im paulinischen Sinn verstanden wird. Justus a iustitia dicitur, quae primo per vias virtutum rectas iustificat, ut iustificato regnum dei ostendatur (X. 41 p. 591). Was ist es nun mit der Gerechtigkeit des Gottesreiches? Justitia porro regni dei est ipsa fides stipata virtutibus ceteris, sacramentis atque mandatis et operibus bonis, sine quibus impossibile est placere deo et cum quibus placetur deo. Paulus redet von Gerechtigkeit und Glauben und vor allem ist der Glaube zu erstreben. Was heißt das? Die noch Ungläubigen sollen dare voluntatem ad fidem, quam solum deus infundit, maxime cum videant validis testimoniis roboratam. Die schon zum Glauben Gelangten sollen sich dagegen um die Werke des Glaubens bemühen: quaesitio iustitiae regni dei ad opera fidei ordinatur, quoniam fides sine operibus mortua est. Et haeç est iustitia regni dei cunctis renatis in fide, quod ea, quae sunt apta et ordinata regni dei, operemur sollicite atque incunctanter secundum rationem fidei (ib. p. 591). Die alttestamentliche Gerechtigkeit entsprach diesen Bedingungen nicht, daher forderte Jesus eine höhere Gerechtigkeit, die negatio et abrenuntiatio mundi in sich faßt, und er war in seinem Leben das Muster einer solchen. Also: omnis virtus, omnis affectio, quaelibet actio deo grata est iustitia regni dei. Ipse vero Christus est iustitia potior regni dei. Letzteres besagt: nisi per iustitiam redemptionis eius nemo adipiscetur regnum patris ipsius. Hiernach ist völlig klar, woran Fidati bei der von ihm ausdrücklich der paulinischen Glaubensgerechtigkeit gleichgesetzten höheren Gerechtigkeit des Gottesreiches denkt. Es ist die Befolgung der Ordnungen und Gebote, die Christus gegeben hat und die der Glaube an ihn erfaßt. Hieran wird auch durch die Erwähnung Christi nichts geändert, einmal weil dies feste Formel ist, dann aber weil der Verfasser in dem Zusammenhang hierbei kaum an etwas anderes als an die von Christus in seinem Leben dargetane höhere Gerechtigkeit gedacht haben wird.

So wertvoll es also an sich ist, daß Müller uns auf diesen verschollenen Augustiner aufmerksam gemacht, so wenig vermag ich seinem Resultat, daß in ihm eine Quelle von Luthers Lehre zu erblicken sei, beizutreten. Das werden obige Erörterungen zur Genüge begründet haben. Im übrigen würde sich eine eingehendere Untersuchung des großen Werkes Fidatis lohnen. Wie ist er zu dem Plan seines Werkes gekommen? Welche Quellen hat er benutzt? Welche Scholastiker haben auf seine Denkweise eingewirkt? Was kann über die Wirkungen und die Geschichte des Werkes, auch nachdem es später gedruckt war, ermittelt werden?

Auch die Arbeit von C. Michalski über die philosophischen Beziehungen von Oxford und Paris führt uns in das 14. Jahrhundert. Sie scheint eine verkürzte Wiedergabe einer Abhandlung in dem Bulletin de l'Academie Polonaise (1920) zu sein. Es ist eine sehr interessante Untersuchung über die Entwicklung des französischen und englischen Konzeptualismus im 14. Jahrhundert, die auf einem reichhaltigen z. T. noch nicht gedruckten Material beruht. Der Verfasser will den differenten Charakter der beiderseitigen Entwicklung erweisen, indem der englische Konzeptualismus, dessen Hauptrepräsentant Ockam ist, mehr psychologisch, der französische Konzeptualismus (Durandus v. St. Pourçain und Aureoli) mehr logisch orientiert sei. Michalski versucht auch die merkwürdigen französischen Denker Nikolaus von Autrecourt und Johannes von Mirecourt in diesen Entwicklungsgang einzuordnen, Beide sind bekanntlich 1347 zu Paris verurteilt worden. Lappe hat dem ersteren eine eingehende Untersuchung gewidmet. Michalski handelt zum erstem Mal genauer über Johannes von Mirecourt auf Grund von dessen ungedrucktem Sentenzenkommentar. Er kommt zu dem Resultat, daß bei beiden Männern positive und negative Einflüsse Ockams festzustellen sind, mit denen sich aber ein Rückgang auf Augustin kreuze, dessen Einfluß im 14. Jahrhundert bekanntlich wieder stärker geworden ist. Aber auch Holkot und Thomas Buckingham haben auf ihn eingewirkt (S. 21 f.). Wenn sich diese Gedanken bewähren sollten, so würde das geschichtliche Bild der beiden Männer in der Tat andere Züge annehmen, als man sie ihm bisher gab. Wichtig ist noch der Hinweis darauf, daß Peter d'Ailly den Mirecourt reichlich ausgeschrieben hat (S. 24), sowie die Widerlegung der Ansicht Duhems, daß es zwei Philosophen gegeben habe, die den Namen Buridan führten (S. 25 f.). Über Buridans Einfluß auf Marsilius von Inghen s. S. 27 ff.

A. Birkenmajer hat in seinen ‚thomistischen Untersuchungen' an vierter Stelle ein Rechtfertigungsschreiben des Johannes von Mirecourt erstmalig abdrucken lassen. Er veröffentlicht dabei auch ein Verzeichnis der Quaestiones des Sentenzenkommentars (S. 104 ff). Dies Heft der „Beiträge" bringt außerdem aus der Feder Birkenmajers eine Abhandlung über den bekannten Brief der Pariser Artistenfakultät anläßlich des Ablebens des heil. Thomas. Ferner erfährt Ehrles Ausgabe des Briefes des Erzbischofs von Canterbury Robert Kilwardby an Petrus von Conflans eine Ergänzung nach einer Wiener Handschrift, durch Mitteilung des Schlusses und abweichender Lesart (S. 49 ff). Dabei fällt auch Licht auf die bekannte Streitschrift des Aegidius von Lessines wider Kilwardbys Angriff auf den hl. Thomas. Ferner werden in Ergänzung zu E. Krebs' Buch über den Mystiker Dietrich von Freiberg drei neue Handschriften an das Licht gezogen. Endlich wird der Streit des Alonso von Cartagena mit Leonardo Bruni von Aretino. Bruni († 1444) gab im J. 1418 eine neue Übersetzung der Nikomachischen Ethik heraus und unterzog dabei die ältere lateinische Übersetzung einer sehr scharfen Kritik.

Alonso, ein geborener Jude, der später Bischof von Bourges wurde, hat ihn deshalb angegriffen, freilich ohne selbst der griechischen Sprache kundig zu sein. Hierauf hat Bruni mehrfach geantwortet. Zum Schluß (S. 157 ff) werden die in betracht kommenden Urkunden abgedruckt, und zwar die Vorrede Brunis zu seiner Übersetzung, die Schrift des Alonso sowie die Antworten Brunis und ein kurzer Brief des italienischen Humanisten Poggio. So bieten diese Untersuchungen nach verschiedenen Richtungen hin wertvolles Material zur Ergänzung unserer Kenntnisse der mittelalterlichen Literaturgeschichte. R. Seeberg-Berlin-Halensee.

**Preisigke,** Friedrich, Prof. Dr. (Geheimer Postrat), **Vom göttlichen Fluidum nach ägyptischer Anschauung.** (Papyrusinstitut Heidelberg, Schrift 1). Berlin und Leipzig 1920, Vereinigung wissenschaftlicher Verleger. Walter de Gruyter & Co. (63 S. gr. 8) 140 M.

**Hopfner,** Theodorus, **Fontes historiae religionis Aegyptiacae collegit.** Pars I auctores ab Homero usque ad Diodorum continens. (Fontes Historiae religionum fasc. II pars I). Bonn 1922, Marcus & Weber (146 S. 8).

Auf dem Gebiete der Ägyptologie ist nach dem Kriege fleißig gearbeitet worden; bemerkenswerter Weise konnten große Fortschritte erzielt werden, obwohl die deutschen Forscher jetzt von dem Lande, dem ihre Tätigkeit gilt, durch die Natur der Dinge ferngehalten sind. Adolf Erman, der Altmeister, und Hermann Grapow gaben ein Ägyptisches Handwörterbuch (1921) heraus, auf Grund der reichen Berliner Zettelsammlungen; hier wird alles in den Schatten gestellt, was es in dieser Richtung bisher gab (Theologen seien auf das Verzeichnis semitischer Wörter am Ende des Werkes hingewiesen). Kurt Sethe veröffentlichte den dritten und vierten Band seiner altaegyptischen Pyramidentexte (1922), d. h. vor allem den kritischen Apparat und die Epigraphik: es handelt sich um die abschließende Ausgabe der ältesten Urkunden der ägyptischen Religion. Heinrich Schäfer gab schon in zweiter Auflage sein Werk „Von ägyptischer Kunst" heraus (1922): eine besonders psychologisch wertvolle Darstellung, die tief in die Welt primitiver Völker hineinführt. Walter Wreszinski setzt seinen Atlas zur altägyptischen Kulturgeschichte fort (1922): er bringt unschätzbare Quellen zur Religions- und Sittengeschichte, aus denen sich, um nur eines zu erwähnen, der weitgehende Parallelismus zwischen Hofzeremoniell und Frömmigkeit gut erweisen läßt. Und damit wir über dem vielen Neuen und der Menge Einzelheiten nicht das Ganze aus dem Auge verlieren, erscheint seit dem Herbste vorigen Jahres Adolf Ermans „Ägypten und ägyptisches Leben im Altertum" in neuer Auflage, von Hermann Ranke musterhaft besorgt und vom Verleger in vorbildlicher Weise ausgestattet.*)

Von den beiden heute vorliegenden Werken bedeutet das erste einen guten Schritt vorwärts. Preisigke wendet, so viel ich sehe das erste Mal, den Manabegriff auf die ägyptische Religion an. Es ist erstaunlich, wie die Dinge da auf einmal Leben gewinnen. Man hat den Eindruck, daß man jetzt das erste Mal der Frömmigkeit der alten Ägypter wirklich nahekommt. Natürlich darf man nicht vergessen, daß Preisigke einen ersten Versuch bietet. Er ist in mancher Richtung ein Wagnis. Unvollständigkeit auf der einen Seite, eine gewisse Einseitigkeit (wie sie durch die berechtigte Entdeckerfreude entschuldigt wird) auf der anderen Seite machen sich gelegentlich geltend. Vor allem wird es nötig sein, die ägyptische Frömmigkeit mit Beziehung auf den Managedanken einmal mit anderen Religionen zu vergleichen: erst dann kommt ihre Eigenart rein heraus. Aber wir danken dem kühnen Forscher, der hier das erste Mal entscheidende Schritte tat.

*) Nachtrag bei der Korrektur: eben wird ausgegeben Adolf Erman, Die Literatur der Ägypter, eine brauchbare Sammlung zuverlässiger Übersetzungen, bei der leider die religiöse Literatur etwas zu kurz kommt.

Hopfner gibt die erste Hälfte der griechisch-römischen Zeugnisse über die ägyptische Religion, in zeitlicher Anordnung und mit brauchbarem kritischem Apparate. Hier kann natürlich kaum Neues gebracht werden: angesichts der reichen ägyptischen Überlieferung darf auch nicht überschätzt werden, was in griechischen und lateinischen Quellen steht. Aber Hopfner gibt dem Forscher ein bequemes Hilfsmittel; in dieser Zeit der Bücherteuerung ist es doppelt zu begrüßen. Leipoldt.

**Gunkel,** Hermann, **Ein Vorläufer Jesu.** Bern 1921. Verlag Seldesyla (26 S. 8 a) 6 M.

Die Frage des Kämmerers aus Mohrenland, ob der Prophet in Jes. 53 von sich oder einem andern rede, ist von Philippus falsch beantwortet. Mowinckel und Gunkel haben entdeckt, daß er von sich selber redet, und diese Entdeckung scheint schon Schule zu machen. Deuterojesaia selbst ist von Gott erwählt zum Bund des Volkes, zum Lichte der Heiden (Jes. 42, 1—7; 49, 1—7). Er selbst hat in erfolgloser Wirksamkeit gelitten; er singt sich selbst das Totenlied (c. 53), das nach seinem Tode von seinem Volke angestimmt wird. Er ist aber auch seiner Auferstehung gewiß, nachdem er unschuldig als Sühnopfer für die Sünder gefallen ist. Es ist erfreulich, daß Gunkel die vier Gedichte vom Gottesknecht (42, 1 ff.; 49, 1 ff.; 50, 4 ff.; 52, 13—c. 53), zu denen freilich als fünftes noch 61, 1—3 hinzugehört, demselben Verfasser zuschreibt, der wiederum mit Deuterojesaia identisch ist. Aber sehr unerfreulich ist, daß er diesen großen Propheten in Selbstüberhebung enden läßt, indem er sich als sündlos hinstellt, als Erlöser der Masse. Er wird damit aus dem erlauchten Propheten zum religiösen Narren. Das glaube, wer kann.

O. Procksch-Greifswald.

**Piepenbring,** C., Docteur en théologie, **Jésus historique.** II. Ed. entièr. refonde. Strasbourg 1922, Istra. (VII, 226 S. gr. 8.)

Der Titel dieser Schrift ist für deutsche Lehrer mehrdeutig. Der Vf. behandelt nicht allgemein die Frage nach der Geschichtlichkeit Jesu, sondern beschreibt den geschichtlichen Jesus. Was er uns bietet, ist also eine Art Leben Jesu, mit besonderer Betonung der Punkte, die für die Frömmigkeit Bedeutung haben. In der Einschränkung, die damit gegeben ist, geht mir der Vf. fast zu weit. Ich gehöre nicht zu denen, die meinen, man könne die hier vorliegenden Fragen vor allem mit Hilfe der literarischen Quellenkritik entscheiden: aber eine genauere Erörterung der Quellenverhältnisse, als sie der Vf. bietet, wäre doch recht nützlich. Ebenso würde eine stärkere Heranziehung der Zeitgeschichte, besonders der Religionsgeschichte, ein Vorteil sein. Der Vf. setzt sich vor allem mit Loisy auseinander, dessen Schriften in Deutschland kaum gebührend beachtet worden sind. Hier trat der Weltkrieg störend dazwischen. Das Versäumte muß auf deutscher Seite nachgeholt werden, auch wenn sich herausstellt, daß Loisy mehr anregt, als neue Werte schafft (vgl. zuletzt Gillis P:son Wetter im Archiv für Religionswissenschaft XXI 1922 S. 397 ff). Ich darf das bei dieser Gelegenheit umso eher hervorheben, als der Vf. in bemerkenswerter Weise deutsche theologische Werke heranzieht. Seine Absicht gipfelt darin, den Gehalt der Predigt Jesu objektiv ans Licht zu stellen. Leipoldt.

**Reinhardt**, Karl, **Poseidonios.** München 1921. C. H. Beck (475 S gr. 8) 60 M.

Poseidonios von Apamea gilt als der klassische Kopf der mittleren Stoa, als der universale griechische Geist des letzten Jahrhunderts der römischen Republik, der in gewaltiger Konzeption die Weltanschauungssynthese zwischen Einzelwissenschaften und Philosophie schuf, als der große Mittler zwischen Orient und Okzident, der Erbe zweier Welten, in dem sich der Geist exakter Forschung mit ekstatischer Hingebung vereinigt, der Versöhner zwischen Zeno, Plato und Aristoteles, der Übergang von hellenistischer zu neuplatonischer Philosophie (vgl. S. 2). R. gibt diesem „alten Poseidonios" den Abschied und richtet das Bild eines „neuen Poseidonios" auf, das gewonnen wird durch „die Erkenntnis seiner inneren Form". Poseidonios, der reisende Forscher und der Denker, der den Blick für das Individuelle verbindet mit dem Trieb zum Ganzen, dessen welterklärischem Drange sich Makrokosmos und Mikrokosmos fügen müssen, der Staatsmann und Ethiker, ist „Augendenker", der überall aus bildhafter Anschauung schöpft, sei es aus Gesichtserlebnis, sei es aus innerer Anschauung. Nicht nur in seiner Zeit, in der ganzen Geschichte des griechischen Geistes ist er ein Eigener, unverstanden und einsam geblieben, als Philosoph Aristoteles und Chrysipp ebenbürtig durch seine Erklärung der Welt aus der Kraft: er denkt dynamisch, man könnte ihn den Vitalisten der Antike nennen. Nicht vom Orient her ist er zu begreifen, nicht von Plato (einen Timaioskommentar hat er nicht geschrieben), nicht von seinem Lehrer Panaitios her, dessen Einfluß bei ihm nicht in die Tiefe reicht — als durchaus selbständiger Geist gehört er am ehesten in den Kreis der großen Vorsokratiker, er ist der letzte der großen Welterklärer der Antike. Den Nachweis für die Richtigkeit des neuen Poseidoniosbildes führt R. vor allem an seiner Ethnographie, Geographie, Meteorologie, Kosmologie, Theologie, Ethik, Anschauung vom Mikrokosmos und Mantik. Fragmente aus den „Historien", den Schriften „Über den Ozean", „Über die Götter", „Über die Affekte", „Über die Mantik" usw. erfahren scharfe Analyse und, befreit von reichlichen späteren Zutaten und Veränderungen, eindringende Erklärung in weitem geistesgeschichtlichen Rahmen. Aus wenigen Bruchstücken bei Diodor, Athenäus, Strabo, Cicero, Seneca, Dio von Prusa u. a. ersteht R. sein ganz anderer Poseidonios, der der Mit- und Nachwelt ein Fremder blieb, mochte sie seine Worte im Munde führen, wie er selbst der vulgären stoischen Tradition fremd gegenübergestanden hatte. Mit bewundernswerter Kunst weiß R. die kümmerlichen Reste poseidonischer Schriftstellerei in ein neues Licht zu rücken und der Fachwissenschaft am viel behandelten Objekt nie gesehene, überraschende Seiten zu zeigen. Aber mehr als das Einzelne und seine historisch getreue Interpretation interessiert ihn das Ganze, der Mann und sein Werk. Vollständige Verwertung der vorhandenen Poseidoniosfragmente (wie nötig wäre hier die Scheidung von Korn und Spreu!) wird nicht erstrebt, die gelehrte Diskussion nur gelegentlich gestreift. R. will die große Linie. Er schaut seinen Philosophen mit starker künstlerischer Intuition; was er an ihm erlebt hat, wird in seinem Buche wieder lebendig. So erwächst eine Gestalt von herber Kraft, aus einem Guß, der Naturphilosoph Poseidonios in vielleicht noch nie geschauter Größe. Aber es fehlt ihr etwas, wofür R.s Auge an sich nicht blind ist, die „Koinzidenz der Gegensätze", die Polarität der Anschauungen, die die Geistigkeit dieses Universalgenies umspannt. Gegenüber der „inneren Form" kommt die bewußte Religiosität des Poseidonios zu kurz, die ihn doch, wie ich meine, unverkennbar als ein bedeutendes und unentbehrliches Glied in der Kette der religiösen Denker von Plato bis Philo von Alexandrien usw. erscheinen läßt. Der Theologe empfindet diesen Mangel besonders schmerzlich. Einmal energisch der Sucht begegnet zu sein, Poseidonios überall zu finden und der gemeinen Mittelmäßigkeit anzugleichen, ist R.s großes Verdienst. Aber er verfällt ins entgegengesetzte Extrem, indem er ihn eigenwillig reduziert und isoliert bis zur Rätselhaftigkeit. Bei R.s Buch hat der George-Kreis Pate gestanden, es ist ein expressionistisches Werk mit seinen Vorzügen und seinen Fehlern. Möchte die fernere Poseidoniosforschung diese meiden, ohne jene fahren zu lassen. J. Behm-Göttingen.

---

**Schatzgeyer**, Kaspar, **O. F. M. Scrutinium divinae scripturae pro conciliatione dissidentium dogmatum (1522)** herausgegeben von P. Dr. Ulrich Schmidt. O. F. M. München St. Anna. (Corpus catholicorum dogmatum. Werke katholischer Schriftsteller im Zeitalter der Glaubensspaltung 5). Münster i. W. 1922, Aschendorff (XXIV, 179 S. gr. 8). 6,50 M. Gz.

Der liebenswürdige Minorit Schatzgeyer hat es wohl verdient, daß seine Schrift, mit welcher er zwischen den beiden streitenden Parteien vermitteln wollte, heute wieder aufgelegt wird. Kann man sich doch kaum einen größeren Unterschied zwischen seinem Standpunkt und dem eines Eck, Emser, Silvester Prierias etc. denken. Was für ein Mut gehörte damals dazu, zu schreiben: non tam grandis est modernorum ab priscis dissonantia, quanta a plerisque suspicatur, (24, 12) oder wenn er den Gegensatz nur dahin bestimmt: diversa sentire, non adversa (76, 25). Er handelt de gratia et libero arbitrio, fide et operibus, peccato in bono opere, exordio verae poenitentiae, meritorio actu liberi arbitrii, sacrificio novi testamenti, sacerdotio novae legis, communione sub utraque specie, baptismo et libertate christiana, votis et statu monachorum. Leicht zu lesen ist die Schrift mit ihrem schwerfälligen Latein nicht, aber sie hat einen trefflichen, fleißigen Bearbeiter gefunden. Schmidt bietet sehr viel in der Einleitung zur Charakteristik Schatzgeyers und seines theologischen Standpunktes als echter Skotist. Man wird auf protestantischer Seite gut daran tun, das hier von Schmidt Gebotene zu berücksichtigen, wenn in einer neuen Auflage der Prot. Th. R. E. auch Schatzgeyer eine Stelle findet. Sehr verdienstlich ist neben dem Register der citierten Bibelstellen das eingehende Sachregister, das einen Schlüssel für den Inhalt des Buches zum Nachschlagen bietet. Schmidt hat auch die citierten Stellen aus den Klassikern und den Kirchenvätern und mittelalterlichen Gesängen nachgewiesen und die von Schatzgeyer citierten, aber falschgedruckten Bibelstellen berichtigt. Freilich bleibt bei der Unmenge dieser Stellen vieles dunkel. Nicht verständlich ist 30, 12 das Zitat 2. Kor. 10, 5. 46, 21 Eccle. 7, 21, 46, 30, Hiob c. 28; 47, 1 Hiob c. 20; 48, 4, Eccle. 7, 30; 68, 30 Eccle. 5, 15, 90 Anm. 1. Jerem. 32, 23; Ps. 4, 3; 103, 26; Eccle. 7, 29. Es fehlen die Stellen 32, 21, Marc. 12, 33, 39, 39; Mat. 12, 44; 42, 16; 1. Joh. 1, 10. Einer Erklärung bedürfte eine Reihe in Georges lat. Wörterbuch nicht zu findender Wörter, so 41, 12 suabppeditato, was wohl unter die Füße getreten heißen soll, vgl. Röm. 16, 20. 68, 37 inviscatus; 72, 9 sceno wohl: coeno. 75, 5 sinthomata; 82, 12 volita wohl Gewolltes; 102, 25 faleratum; 107, 35 horaria. 133 Anm. proficui. 150, 29 inoblquabilis. 157, 8 postergatur, wohl entstanden aus post tergum. Druckfehler sind zu berichtigen: 44, 12 l. postulet statt postulat, 118, 36 l. horrore statt horore, 121, 24 unguenti statt ungenti. G. Bossert, Stuttgart.

**Dee,** S. P., **Het geloofsbegrip van Calvijn.** Kempen 1918. H. Kok.

Die vorliegende Dissertation (Vrije Universiteit Amsterdam) will der bisherigen falschen Beurteilung gegenüber den echt reformatorischen und zugleich eigenartigen Charakter in Calvins Glaubensbegriff feststellen. Mit Recht wird hervorgehoben, daß Calvins Glaubensbegriff überhaupt und seine Auffassung der fides implicita insbesondere nicht intellektualistisch verstanden werden darf (gegen M. Schulze, Ritschl und Hoffmann), daß das „fiduziale und affektive Element" bei C. eine große Bedeutung hat und daß der Unterschied von der deutschreformatorischen Fassung nur ein formaler ist. Dagegen trifft die Behauptung des Vf. schwerlich zu, daß die berühmte Definition des Heidelberger Katechismus mit ihrem dualistischen non solum — sed etiam, gemessen an der calvinischen, den Intellekt und Willen zu einer organischen Einheit zusammenfassenden, Bestimmung einen Rückschlag bedeute. Der Vf. selbst erwähnt (S. 38) die calvinische, mit der des Heidelberger übereinstimmende Fassung, die den psychologischen Dualismus noch nicht überwunden hat. Ebensowenig hat Vf. den traditionellen Einwand, daß die Verknüpfung und Correlation des Wort- und Geisteszeugnisses in dem Gewißheitsproblem einen circulus darstelle, mit seiner m. E. unzulässigen Unterscheidung von Grund und Ursache und seiner bildlichen Deutung der calvinischen auf die Erfahrungsgewißheit sich beziehenden Sätze zu entkräften vermocht. Die Lösung, die hier allerdings nicht gegeben werden kann, muß in einer anderen Richtung versucht werden. Sonst wirkt die Abhandlung sehr anregend, und die Mühe, mit welcher Vf. die einschlägigen, oft recht entlegenen Stellen zusammengetragen hat, wird die weitere Forschung in diesem Punkte wesentlich erleichtern. Bohatec-Wien.

---

**Bartmann,** Bernh., Dr. (Prof. der Dogmatik in Paderborn), **Dogma und Religionsgeschichte.** Für weitere Kreise dargestellt. Paderborn 1922, Ferd. Schöningh. (110 S. 8) 48 M.

Nach einleitenden Ausführungen insonderheit über den Offenbarungsbegriff behandelt B. die wichtigsten allgemein-christlichen (Gott, Trinität, Schöpfung, Christus) und spezifisch-katholischen (Maria, Sakrament, Vergeltung) Dogmen, indem er das Material aus der Religionsgeschichte zusammenstellt, mit dem in der neueren und neuesten Zeit vielfach diese Dogmen zusammengebracht werden, als wären sie Übernahme heidnischer Mythologie in die christliche Lehre. Ergebnis: Das Dogma ist unabhängig in sich, jene Elemente aber werden gerne in ihrem religiösen Werte anerkannt; sie gehören aber der Theologie des gefallenen Menschen an. Das Material ist knapp, aber zuverlässig dargestellt.

Bachmann-Erlangen.

---

## Kurze Anzeigen.

**Lippert,** Peter, S. I., **Die Gnaden Gottes.** 1. und 2. Aufl. (Credo, Darstellungen aus dem Gebiet der christlichen Glaubenslehre 5. Bd.) Buchschmuck von Adolf Kunst. Freiburg i. Breisgau. 1921, Herder & Co. (153 S. 8) geb. 18 M.

Als ein für die Gebildeten berechnetes Kompendium der katholischen Glaubenslehre werden diese bereits in fünf Bändchen vorliegenden Abhandlungen, von denen die hier uns vorgelegten sich um den Begriff „Gnade" gruppieren, von einem der Konfession des Verfassers zugehörigen Kritiker bezeichnet. Mit etwas Übertreibung sagt er, in der ganzen religiösen Literatur deutscher Zunge finde dies Werk nicht seinesgleichen. Aber Lob kann auch ich ihm spenden. Es ist in ruhigem, sachlichem, Andersdenkende kaum je verletzendem Tone geschrieben, durchaus irenisch gehalten. Ohne seinem Katholizismus etwas zu vergeben, hat der Verfasser doch anscheinend die Absicht gehegt, eine scharfe Hervorkehrung des kirchlichen Dogmas als solchen zu vermeiden und das, was er sagt, auch psychologisch begreiflich zu machen. Bei leichten Änderungen würde vielleicht selbst mancher protestantische Leser das Gesagte lesen, ohne zu merken, daß hier katholische Theologie gelehrt wird.

Es soll gern anerkannt werden, daß der Verfasser zumeist unter Vermeidung der Erörterung gegensätzlicher Lehranschauung seine Ausführungen gibt, aber eine tiefer eingehende Besprechung des hier doch nur, wenngleich in ansprechender Form, zum Laienverständnis sich herablassender Sprache Gebotenen müßte doch auch hierauf eingehen. Die volle Anerkennung reiner Sachlichkeit würde dann erst ausgesprochen werden können, wenn sie sich hier d. h. dem Gegner gegenüber bewähren würde.

Indessen kann man sich im Ganzen wohl auch bei kritischem Durchlesen dessen, was Lippert hier uns bietet, dessen freuen, daß im Begriff der Gnade, in dessen verschiedener Erfassung die Grunddifferenz zwischen Katholizismus und Protestantismus begründet sein dürfte, was hier aber kaum zu merken ist, doch auch so viel Übereinstimmendes liegt, wie dies aus vorliegendem Büchlein hervorgeht.

August Hardeland-Uslar.

**Füllkrug,** P. Lic. in Berlin-Dahlem. **Kämpfe und Kränze,** 15 Predigten über das innere Leben der Christen. Schwerin (Meckl.) 1920, Friedrich Bahn (146 S. 8) 7.50 M.

Die Predigten stammen aus den Jahren 1916—20, sind weder vor derselben Gemeinde noch in der vorliegenden Reihenfolge gehalten; bieten aber jetzt in dieser ein ungefähres Bild davon, wie sich das Leben des Christen von der „göttlichen Traurigkeit" an bis zu dem „neuen Leben der Gotteskinder" allmählich entwickelt und bereichert, sich mit Gegnern auseinanderzusetzen und Hindernisse zu überwinden hat. Wichtige Entwickelungsstufen, z. B. der Glaube, werden auch in mehreren Predigten von verschiedenen Seiten her beleuchtet. Doch fällt es auf, daß neben dem Glauben und der Liebe die Christenhoffnung nicht behandelt wird. Nur ganz selten klingt sie leise an. Fein ist an den Predigten, wie dem Wandel des Menschenherzens und -verstandes psychologisch nachgespürt wird auf ihren Irrwegen wie auf den Wegen zu Gott und in Gott. Hier wird mancher junge Prediger für seine Auslegung und Seelsorge etwas lernen können. Inhaltlich vertreten die Predigten durchaus das schriftgemäße Evangelium. In der Karfreitagspredigt freilich tritt mir das „für uns" zu stark zurück. Gerade an diesem Tage möchte man doch nicht im Vorhofe stehen bleiben.

Die Grundgedanken der einzelnen Predigten sind: Die göttliche Traurigkeit; Vergebung der Sünden; Kannst du glauben?; Glaube und Zweifel; Kreuzesdunkel; Die Grenzen der göttlichen Wundermacht; Der Christ und die Furcht; Wie sieht unser Leben mit und ohne Ostern aus; Mein Jesus ist der beste Freund; Christliche Heilsgewißheit; Die Gesinnung Jesu Christi (eine Darstellung der menschlichen Seite Jesu, die zu einer eigenartigen Bußpredigt wird); Der Meister ist da und ruft dich; Leben wir, so leben wir dem Herrn; Ein fruchtloses und ein fruchtbares Leben; Das neue Leben der Kinder Gottes.

Lic. Priegel-Leipzig.

**Zilchert,** Robert, Dr. (Prag), **Goethe als Erzieher.** 1. u. 2. Aufl., Leipzig 1921, J. C. Hinrichs. (VI, u. 187 S. 8) Mk. 22,50.

Ueber Goethes Wollen und Wirken kann ja kaum noch etwas wesentlich Neues gesagt werden. Wenn im vorliegenden Buche der Versuch gemacht ist, die menschheitserzieherische Seite des großen Weltweisen in den Vordergrund zu rücken, so mußte natürlich ein ganz gewaltiges Stoffgebiet herangezogen werden. Das ist nun in der Weise geschehen, daß Goethe selbst reichlichst zu Worte kommt, daß man ihn also über Weltanschauung, Religion, Leben, Leid, Liebe, Kunst, Erziehung, Politik usw. unmittelbar in seinen prägnantesten Aussprüchen vernimmt. Die angedeutete Themen-Reihe zeigt sofort, daß es nicht ohne vielfache Wiederholungen abgehen konnte. Der Verfasser schrieb „aus reiner und heißer Liebe zu dem unvergleichlichen Genius unseres lieben Volkes". Er war bemüht, trotzdem nicht einseitig zu schauen und zu urteilen, und es dürfte ihm wirklich gelungen sein, überzeugend darzutun, „wie gesund und wie groß" Goethe tatsächlich in vielen Welt- und Lebensfragen für seine und für alle Zeit gedacht und gedichtet hat. Und es hat gewiß seine Richtigkeit, wenn einmal besonders bemerkt wird, daß Goethes „weltoffener und dabei frommer Sinn in dieser Art nur auf evangelischer Grundlage möglich ist". Ein gutes Buch, brauchbar auch als erste Einführung in die Goethesche Gedankenwelt.

Dr. A. Schröder-Leipzig.

**Missionsjahrbuch, Lutherisches, für das Jahr 1923.** Herausg. von der Missionskonferenz in Sachsen. Leipzig. H. G. Wallmann. (68 S. 8). Grpr. 40 Pf.

Das Lutherische Missionsjahrbuch, die Fortsetzung des Jahrbuchs der Sächsischen Missionskonferenz, verdankt seine Entstehung dem Streben der lutherischen Missionen der Gegenwart nach engerer Arbeitsgemeinschaft. Es will die gesamte lutherische Mission der Erde umfassen und Mitarbeiter aus allen lutherischen Kirchen heranziehen. Diesem Zwecke sucht auch der vorliegende 2. Jahrgang gerecht zu werden. Er enthält wieder viel wertvollen Stoff; zunächst einige größere Aufsätze: Die Welt des Islam als Missionsproblem (D. Paul-Leipzig), Das Zusammenarbeiten in der mandschurischen Mission (Schepelern-Dänemark), Mission als Erziehung und Missionarische Amtserfahrungen (Steck und Keysser-Neuendettelsau), daneben aus berufenen Federn Rundschauen über die lutherischen Missionen in Deutschland (Meltzer), Amerika (Bielinsky) und Skandinavien (Berlin), einen Artikel über Bedeutung und Segen der Judenmission für die Kirche (v. Harling), einen Überblick über die neueste Missionsliteratur (Benz), sorgfältige statistische Übersichten über die deutschen Gesellschaften und die übrige lutherische Missionstätigkeit der Erde (Gerber). Nicht unerwähnt seien das Eingangswort von P. Knubel, dem Präsidenten der Vereinigten Lutherischen Kirche in Amerika, und die Jubiläumstage von Heydrich. Ein äußerst brauchbares Handbuch. Lauter gute, gediegene Arbeit. Weishaupt-Leipzig.

## Zeitschriften.

**Journal of religion.** Vol. 2, No. 2: J. H. Tufts, Religious place in securing a better world order. G. Cross, The stake of Protestantism in the chr. union movement. P. Hutchinson, Chr. division. S. W. Dyde, Church union in Canada. H. R. Willoughby, The next step in the NT study. A. E. Haydon, The significance of the mystic's experience. G. B. Smith, The reconstruction of religious loyalty. — No. 3: A. W. Fortune, The Kentucky campaign against the teaching of evolution. C. Zollmann, The constitutional and legal status of religion in public education. G. B. Smith, Can Christianity welcome freedom of teaching? F. C. Burkitt, The religion of the Manichees. C. M. Case, The dilemma of the social religion. F. L. H. Pott, The intellectual and social crisis in China. L. H. Seelye, An experiment in religious association. — No. 4: E. L. Schaub, The present status of the psychology of religion. G. Cross, The motive of theology. W. M. Tippy, The value of the social survey for religion. K. J. Saunders, Sketches of Buddhism as a living religion.

**Missionsmagazin, Evangelisches.** N. F. Jahrg. 67, 1923, 1. Heft: F. Würz, Die Geduld, die zur Tat wird. E. Walter, Die Evangeliumsverkündigung bei der reiferen Jugend Chinas. H. Bay, Licht und Schatten im Heidenland. W. Oettli, Niederländisch-Indien I. 2. Heft: F. Würz, Glaubensgehorsam. K. Steck, Das Werden einer christlichen Welt in Neuguinea. W. Oettli, Niederländisch-Indien II.

**Review. Anglican theological.** Vol. 4, Nr. 4: T. B. Foster, The reconciliation of catholicism and protestantism. C. A. Manning, The Russian sects. S. A. B. Mercer, New evidence on the origin of Israels laws. F. J. F. Jackson, A critique of Loisy's commentary on the Acts. J. F. Springer, St. Lk. 1: 64 u. 39. — Vol. 5, Nr. 1: G. Zabriski, Prayerbook revision. G. C. Stewert, The qualities of a good preacher.

**Review, Princeton theological.** Vol. 20, Nr. 2: B. F. Paist jr., Peter Martyr and the colloquy of Poissy. F. S. Downs, Christianity and to day. — Nr. 3: C. E. Macartney, The horism of the ministry in the hour of christianity's peril. R. C. Pitzer, The psychic phenomena of mysticism. C. M. Mackay, The city and the sanctuary. B. F. Paist jr., Peter Martyr and the colloque of Poissy. G. Hendersen, The names and titles of Christi. — Nr. 4: Yet another criticism on the theory of evolution. W. H. Johnson, Is God almighty? B. F. Paist jr., Peter Martyr and the colloquy of Poissy.

**Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie d. Wiss.** Philos.-phil. u. hist. Kl. Jahrg. 1920, Abh. 5: G. Kaufmann, Zwei katholische und zwei protestantische Universitäten vom 16.—18. Jahrh. Cl. Baeumker, Petrus de Hibernia, der Jugendlehrer des Thomas von Aquino und seine Disputation vor König Manfred.

**Studiën, Nieuwe theologische.** Jahrg. 6, Afl. 1, 1923: Paulus' Brief au Filémon. H. M. Wiener, The Tartan's Expedition in chronology and prophecy; Ezekiel's prophecy against Tyre. A. van Veldhuizen, Het Russellisme; Praktijk en Nieuw Testament.

**Tijdschrift, Gereformeerd theologisch.** Jahrg. 23, Afl. 9, Jan. 1923: S. Greijdanus, Marcion Paulinist in zijne genadeleer? T. Hoekstra, Prof. Grosheide's kommentar op Mattheus. G. Keizer, Dagverhaal van een reisje naar Appingadam.

**Tijdschrift, Gereformeerd theologisch.** Jahrg. 23, Afl. 10, Febr. 1923: Joh. Jansen, Jets over het Gereformeerd kerkverband. F. W. Grosheide, De bijbelvertaling-herziening in Duitschland. H. C. v. d. Brink, De vrouwelijke voorkeurstem bij kerkelijke verkiezingen.

**Tijdschrift, Nieuw theologisch.** Bd. 11. Nr. 2: R. Kuipers, Het christologisch vraagstuk. A. H. Edelkoort, Kritische opmerkingen over de mythe van Istar's tocht naar de onderwereld. H. A. v. Bakel, Mr. J. Loosje's Geschiedenis der Luth. kerk in de Nederlanden. — Nr. 3: T. Cannegieter, Protestantsch geloofsbezit en Roomsch verweer. H. Hackmann, Laien-Buddhismus in China.



Verantwortliche Schriftleiter: Dr. theol. Ihmels in Dresden und Dr. theol., jur. et phil. Heinrich Böhmer in Leipzig; Verlag von Dörffling & Franke in Leipzig. Druck von Gustav Winter in Herrnhut.